

## ACCIONES IRRACIONALES: INCONTINENCIA Y DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD EN TOMÁS DE AQUINO\*

Mario Šilar  
*Universidad de Navarra*

Una consideración aproblemática de la ordenación a fines que el agente racional introduce en su acción suele conducir a una esquematización de corte racionalista de la acción humana. En este escenario, y aunque resulte paradójico, una conceptualización de la voluntad escindida del orden teleológico y reducida a una especie de conato energético cobra cada vez mayor protagonismo en el intento por comprender y explicar los fenómenos de irracionalidad e inconsecuencia de la acción (incontinencia). De este modo, una interpretación cuasi-física de la compleja expresión ‘debilidad de la voluntad’ —la *akrasia* griega, o de la dualidad señalada por el apóstol S. Pablo— terminaría ofuscando la radical posibilidad de *haber evitado la mala acción*, que anida en toda mala acción *libremente* realizada (siendo esto, en rigor, el reverso que permite salvar conceptualmente la idea de libertad).

Algunas de las interpretaciones contemporáneas de la teoría de la acción tomista no resultan indemnes ante este problema. En la presente comunicación analizo, en concreto, el papel que ejerce la voluntad en el caso de la incontinencia en Tomás de Aquino. Para ello, paso revista a algunas interpretaciones recientes que abordan esta cuestión, con motivo de la polémica sus-

---

\* Este artículo se ha preparado en el contexto del Proyecto de Investigación I + D sobre “Razón Práctica e Ilustración Escocesa. Antecedentes y repercusiones”, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (Ref. HUM2006-07605/FISO). Agradezco también la financiación de la “Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra”. Agradezco las sugerencias y comentarios de los profs. Fernando Múgica, Gabriel Zanotti, José María Torralba, Juan Pablo Maggiotti e Ignacio Pérez Constanzó.

Esta investigación se inspira en algunas cuestiones abordadas en dos textos presentados en el marco de las XLV Reuniones Filosóficas “Racionalidad Práctica. Normatividad, Intencionalidad y Reflexividad”, celebradas en la Universidad de Navarra (23-25 de abril de 2008): T. CHAPPEL, *Internal Reasons and the Heart's Desire* (inédito) y A. M. GONZÁLEZ, *Acciones en sentido amplio y en sentido estricto* (inédito).

citada por el provocativo artículo de Donald Davidson (1969, reimpresso 1980 y 2001)<sup>1</sup> en el que se señalara, en opinión de muchos tomistas de modo erróneo, una pretendida ausencia de la idea de voluntad en la teoría tomista de la incontinencia.

### 1. Incontinencia, pasión, razón y voluntad

Hace aproximadamente treinta años un polémico artículo de Donald Davidson, en el que se pretendía demostrar que el problema de la incontinencia debería ubicarse en el ámbito de la teoría de la acción y no en el de la filosofía moral, señalaba, al mismo tiempo, que *la consideración tomista de la incontinencia no daba verdadero protagonismo a la voluntad*. Esta observación dio pie a numerosas respuestas tomistas que pretendieron reivindicar el rol de la voluntad en la teoría tomista de la incontinencia<sup>2</sup>. Las explicaciones al uso, en este marco, vienen a concluir que la tensión entre la razón y la pasión se resuelve en la *elección de la voluntad*: Mientras que en el caso del continente la elección de la voluntad elige de acuerdo con el principio de la razón, en el caso del incontinente la ‘debilidad de la voluntad’ hace que el agente siga a la pasión<sup>3</sup>.

Si bien los estudios tomistas hicieron justicia al destacar el importante papel que juega la voluntad en el caso de la incontinencia<sup>4</sup>, es frecuente encontrar en algunos de esos estudios una cuestionable interpretación de la noción de ‘debilidad de la voluntad’<sup>5</sup>. Conviene detenerse en este punto. En

1 D. DAVIDSON, “How is Weakness of the Will Possible?,” en *Moral Concepts*, ed. Joel Feinberg (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 104-25. Reeditado en D. DAVIDSON (ed), *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 21-43.

2 Por mencionar sólo algunos, véanse G. COLVERT, “Aquinas on Raising Cain: Vice, Incontinence and Responsibility”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 71 (1977), pp. 203-20; R. REILLY, “Weakness of the Will: The Thomistic Advance”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 48 (1974), pp. 198-207; J. C. DOIG, *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 2001.

3 B. KENT, “Aquinas and Weakness of Will”, en *Philosophy and Phenomenological Research* 75, 1 (2007), pp. 70-71.

4 Por ejemplo, R. SAARINEN, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1994), pp. 118-31; T. HOFFMANN, “Incontinence et progrès moral chez Thomas d'Aquin”, en *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, Danielle Lories y Laura Rizzerio (eds), Vrin, Paris, 2008, pp. 233-62.

5 Por ejemplo, B. DAVIES, “Introduction to Thomas Aquinas”, en *On Evil*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 32, nota 92; J. BARAD, “Aquinas's Assent/Consent Distinction and the Problem of Akrasia”, en *New Scholasticism* 62 (1988), pp. 98-111; R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 241-52.

primer lugar, es verdad que sin el ejercicio de la voluntad el incontinente no podría ser verdaderamente responsable de su mala acción<sup>6</sup>. En esta línea, varios textos de Santo Tomás señalan la importancia del ejercicio de la continencia, que reside en la voluntad, para evitar los movimientos apetitivos desordenados<sup>7</sup>. Sin embargo, los pasajes en los que se estudia la incontinencia apenas mencionan la idea de ‘debilidad de la voluntad’ y, en concreto, esta expresión no es utilizada para explicar por qué la persona humana puede actuar contra lo que constituye su mejor opinión o juicio propio<sup>8</sup>.

La filosofía moral no puede callar respecto a esa especie de enigma que constituye la acción que un agente racional realiza en contra de su propio mejor juicio. Por ello, si bien es imposible ofrecer una explicación apodíctica —lo cual conduciría a una esquematización deductivista de la mala acción— ello no autoriza a construir un marco conceptual que se revele inadecuado para comprender en qué consiste la acción del incontinente. En concreto, sostengo —junto a Bonnie Kent y Tobías Hoffmann— que si uno pretende entender por qué, de acuerdo con Tomás de Aquino, una persona actúa en contra de lo que considera su mejor juicio (v. gr. una persona que luego de un ataque cardíaco debe seguir una rigurosa dieta y, no obstante, no la sigue), no apela a respuestas del tipo ‘porque se trata de una persona débil’ o ‘porque tiene una voluntad débil’. Estas expresiones, si bien pueden ser útiles para *describir* el comportamiento del incontinente, no por ello dan cuenta acabada de él o lo *explican*<sup>9</sup>. En síntesis, la debilidad moral o la ‘debilidad de la vo-

6 “Principaliter autem est peccatum in voluntate secundum quod malae concupiscentiae consentit” (*De malo*, q2, a3 ad 5um). Conviene recordar también que *todo pecado* depende del juicio de la razón (“omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis, quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum nisi inquantum iudicio rationis reprimi potest. Et ideo, sublato iudicio rationis, tollitur ratio peccati” (*STh* II-II, q153, a5 c).

7 “Prima autem differentia eorum invenitur in electione, quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas, propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit, sicut in subiecto, in illa VI animae cuius actus est electio”, *STh* I-II, q155, a3 c.

8 En efecto, como señala Bradley, la elección (*electio*) voluntaria del incontinente es la causa próxima de su mala acción pero no es el primer principio (*principium*) de esa acción. Cfr. D. J. M. BRADLEY, “Thomas Aquinas on Weakness of the Will” en *Weakness of Will from Plato to the Present*, Tobias Hoffmann (ed), The Catholic University of America Press, Washington DC, 2008, p. 99.

9 Una descripción no es en rigor una explicación: se trata de dos cosas distintas que no deben confundirse. Así, por ejemplo, la descripción fáctica de un accidente de tráfico difiere en buena medida de su explicación causal: “El vehículo azul se introdujo en el carril contrario y colisionó frontalmente contra el vehículo negro que venía por ese carril”. Ante esta descripción del accidente, la sentencia “El vehículo azul perdió el control y chocó” podría servir como expresión sintética descriptiva. Sin embargo, ello no permite dar cuenta o explicar por qué sucedió lo

luntad' (*infirmetas voluntatis*)<sup>10</sup>, de acuerdo con mi interpretación de Tomás de Aquino, no es un concepto al que el Escolástico apele para explicar por qué una persona actúa en contra de su mejor opinión<sup>11</sup>.

Para desarrollar esta posición será necesario abordar el análisis tomista de la incontinencia (traducción latina de la *akrasia* aristotélica)<sup>12</sup> teniendo en

que sucedió. Si bien el accidente es el resultado final del evento descrito, existirán importantes diferencias (en el ámbito de la responsabilidad civil y penal) si el accidente se produjo porque el conductor conducía sin gafas siendo preceptivo que las llevara, o si el vehículo siniestrado no hubiere pasado la revisión técnica de rigor, o si el conductor no tuviera permiso de conducir o si se encontrara bajo los efectos del alcohol o de otro estupefaciente.

- 10 Mientras que San Agustín (por ejemplo en sus disputas contra Pelagio) utiliza frecuentemente la expresión *infirmetas* significando la *infirmetas voluntatis*, la expresión comparece en los textos del Aquinate sólo una vez ("*quia peccatum procedit ex infirmitate voluntatis humanae, gratia autem procedit ex immensitate bonitatis divinae*", *Super Epist ad Rom*, c5, lectio 5). En la *Summa Theologiae* y en *De malo* la expresión más utilizada suele ser *infirmetas animae*. Más frecuentemente, el Aquinate utiliza la expresión sinónima *peccatum ex infirmitate* que obedece a un espectro más amplio de debilidad. Véase SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia*, Carol Urba & Joseph Zycha (eds), CSEL 60 vols, Vienna – Leipzig: F. Tempsky – G. Freytag, 1913, pp. 51, 59, 276. Véase A. A. PANG-WHITE, "The Fall of Humanity: Weakness of the Will and Moral Responsibility in the Later Augustine", en *Medieval Philosophy and Theology* 9 (2000), pp. 51-67.
- 11 Conviene aclarar que no toda acción irracional es en sí misma un pecado de debilidad. Dejando aparte el caso de la locura, existen acciones torpes que no por ello constituyen en sí mismas una falta moral grave. Por ejemplo, alguien puede considerar que su estudio rinde mejor si lo hace solo en vez de hacerlo con amigos, a pesar de ver que las asignaturas que estudió en grupo las aprobó mientras que desaprobó las que estudió de forma individual. Por otra parte, alguien puede cometer una irracionalidad práctica siendo que la razón que debería haber seguido era una mala razón (v. gr. Juan ha prometido a su amigo Marcos que, a fin de protegerlo, iba a mentirle al padre de Marcos para salvar su coartada; sin embargo, llegado el momento no lo hace). En síntesis: sólo algunas instancias específicas de acción contra la razón constituyen pecados pues sólo algunas instancias son actos contra la *recta* razón. Así, no existe pecado en la persona que decide no actuar en base a una razón que se presenta como moralmente mala. Para un estudio de la noción de *irracionalidad práctica*, véase S. STROUD y CH. TAPPOLET (eds), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 2003. "Many cases of practical irrationality likewise fail to qualify as sins of weakness. [...] Only some instances of acting against reason are sins, for only some are instances of acting against right reason. There is no sin in failing to act on a morally bad reason. In such cases a bit of practical irrationality would plainly be better than what Aquinas calls 'obstinacy in evil'" (B. KENT, "Aquinas and Weakness of Will", p. 74).
- 12 El tema también es debatido entre los intérpretes de Aristóteles. Básicamente, existe cierto consenso en dos puntos: 1) el incontinente no elige el acto que realiza; 2) el incontinente no cree que su acto sea bueno; cfr *Eth. Nic.* 1146 b22-24: donde se afirma que el incontinente se conduce en contra de lo que hubiera sido su elección (*prohairesis*). Entender qué quiso decir Aristóteles en este punto particular también es materia de debate. Véase, N. O. DAHL, *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984; J. J. WALSH, *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, Columbia University Press, Nueva York, 1984. Respecto de la distinción en este punto entre Aristóteles y Santo Tomás,

cuenta también su doctrina sobre la continencia, la temperancia y la intemperancia. Finalmente, intentaré mostrar que el enfoque propuesto permite, en primer lugar, una mejor comprensión de los elementos de irracionalidad que comparecen en el incontinente<sup>13</sup>, en segundo lugar acentúa con mayor nitidez la diferencia entre el incontinente y el intemperante y, finalmente, salva mejor la responsabilidad fruto del ejercicio de una acción libre que comparece en el incontinente.

## 2. Incontinencia en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino

En la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino aborda el tema de la incontinencia principalmente en dos cuestiones de la *Secunda pars*<sup>14</sup>. Se introduce así en un problema filosófico y teológico-moral, ya en su época multisecular<sup>15</sup>, respecto de por qué el hombre efectivamente hace aquello que en-

---

Kent considera lo siguiente: “Thomas's account of incontinence differs significantly from Aristotle's. Two axioms alone would suggest that Thomas must depart from Aristotle's analysis: All moral acts are caused by the will; and whatever a man wills, he wills *sub ratione boni*. If the incontinent is to be held even partially responsible, he must will the act he performs. But if he wills the act, he must judge it to be good, at least at this time and under these particular circumstances. [...] the second point on which Thomas's account of incontinence departs from Aristotle's. According to Thomas, the incontinent chooses the act he performs” (B. KENT, “Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence”, *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989), p. 206).

- 13 Conviene advertir que no considero que toda acción irracional sea en sí mismo pecado. Existen acciones tontas o torpes debido a su falta de lucidez que, no obstante, no constituyen absolutamente hablando una mala acción.
- 14 Los textos latinos de Santo Tomás de Aquino han sido recogidos de S. Thomae Aquinatis, “<<http://www.corpusthomicum.org/>>”, Pampilonae, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000. In taenias magneticas a Roberto Busa SJ. denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit”. Para los textos en lengua española he confrontado las ediciones de la BAC introduciendo pequeñas correcciones en los casos que consideré oportuno.
- 15 Para una breve referencia histórica de la recepción del problema en el Aquinate véase Bradley, “Thomas Aquinas on Weakness of the Will”, 82-114. También se pueden consultar T. D. STEGMAN, “Saint Thomas Aquinas and the Problem of *Akasia*”, en *Modern Schoolman* 61 (1988/89), pp. 117-28; J. MÜLLER, “Willensschwäche als Problem der Mittelalterlichen Philosophie: Überlungen zu Thomas von Aquin”, en *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 72 (2005), pp. 1-28. Para estudios generales sobre la *akasia* y su desarrollo histórico, véanse D. P. THERO, *Understanding Moral Weakness* Rodopi, Amsterdam – Nueva York, 2006; J. GOSLING, *Weakness of the Will*, Routledge, London, 1990; T. HOFFMANN (ed), *Weakness of the Will from Plato to the Present*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2008. El estudio de referencia es el de T. HOFFMANN, J. MÜLLER y M. PERKAMS (eds), *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie / The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy*, Recherches de Théologie et Philosophie médiéval, Bibliotheca 8, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, 2006.

tiende que no debería haber hecho, manifestando así su debilidad<sup>16</sup>. Para ello, en I-II, q77, en el contexto del “Tratado de las vicios y los pecados”, el Aquinate indaga cuáles son las causas del pecado por parte del apetito sensitivo y en II-II, qq155 y 156, en el contexto de las partes potenciales de la virtud de la templanza, analiza en concreto la continencia y la incontinencia<sup>17</sup>.

En el “Tratado de los vicios y los pecados” de la *prima secunda*, Santo Tomás (luego de distinguir, comparar y señalar el sujeto del pecado) analiza las causas del pecado. En el marco de las causas especiales del pecado analiza las causas internas y las externas. Entre las causas internas se ubican la ignorancia, que es causa del pecado por parte de la razón (q76), la debilidad (*infirmidade*) o pasión, que es causa del pecado por parte del apetito sensitivo (q77), y la malicia, que es causa del pecado por parte de la voluntad (q78).

En primer lugar conviene hacer una precisión terminológica respecto de la idoneidad de la apelación al término pecado (*peccatum*) en el contexto de la filosofía moral. Si bien la acepción contemporánea suele restringir su acepción al contexto teológico-moral, la tradición medieval asume la herencia ciceroniana, que la incorpora, por ejemplo, en las traducciones latinas del *corpus* aristotélico y que supone un uso más amplio del término. En efecto, en latín, el término *peccatum* conserva una acepción genérica más amplia que el reflejado en la lengua española. En latín *peccatum* suele designar toda

16 “*Infirmas autem hominis est manifesta et ex hoc quod operatur id quod intelligit non esse operandum; unde dicitur quod enim operor, non intelligo, scilicet esse operandum*” (*Super Epist ad Rom*, c7, lectio 3).

17 Otros lugares paralelos y relevantes para el estudio del tema lo constituyen el *Comentario a la Ética a Nicómaco* VII, lect 3-10, *De malo*, q3 y el comentario *Super Epist ad Rom* 7, p. 3. El motivo por el cual me he concentrado principalmente en los textos de la *Summa* se debe a dos motivos. En primer lugar, por el consenso respecto de que se trata de la exposición consolidada y propia del Aquinate en la materia. En segundo lugar, porque es el *locus* al que apelan las interpretaciones tomistas que pretenden señalar la debilidad de la voluntad como criterio comprensivo-explicativo de la incontinencia. En esto sigo a Bonnie Kent: “I concentrate on the *Summa Theologiae* not only because it reveals the structure of Aquinas’s moral theory more clearly than his other works but also because *ST* II-II includes what many take to be the best evidence that Aquinas uses weakness of will to explain incontinent action: namely, a question arguing that continence (and incontinence) belong to the will as a subject. James Doig insists that this question represents a late development—that Aquinas began by attributing continence to reason and only near the end of his life, in the last part of the *Secunda Secundae* and his commentary on the *Nicomachean Ethics*, attributed it to the will. Doig’s evidence for this view strikes me as inconclusive, for the texts in which Aquinas attributes continence to “reason” can be understood as referring to the rational part of the soul, which includes will as well as intellect. If this is the case, they show at most that Aquinas did not make up his mind until later whether continence belongs to the will or the intellect” (B. KENT, “Aquinas and Weakness of Will”, 72). Para la posición de Doig citada, véase DOIG, *Aquinas’s Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*, pp. 225-29.

acción frustrada<sup>18</sup>. El fallo que un arquero comete al intentar tirar al blanco, debido a su falta de habilidad lo cual puede estar libre de culpa es algo que puede designarse también como *peccatum*<sup>19</sup>. Tomás de Aquino advierte esta doble valencia del término *peccatum*, susceptible de ser abordado en sede teológica o filosófica, y aclara bajo qué perspectiva el filósofo considera el pecado<sup>20</sup>: lo hace en cuanto contraría a la razón<sup>21</sup>.

En el artículo segundo de la cuestión 77, Tomás se pregunta si la razón puede ser vencida o superada por la pasión, en contra de su propio conocimiento. En la respuesta, al tiempo que otorga parte de verdad a la sentencia socrática según la cual todo pecado es ignorancia, también matiza y precisa el

18 “Conviene aclarar que el término *peccatum* tiene en latín un significado más amplio que el que ha quedado reflejado en la lengua castellana. Mientras que en castellano el término pecado hace referencia al orden moral, en latín tiene sentido la expresión *peccatum naturae*, reservándose la palabra *culpa* para designar el pecado moral. Asimismo tiene sentido hablar de un *peccatum artis*, lo cual equivaldría más o menos a un error técnico. No obstante, se puede hablar sin más de un pecado del hombre, designando con ello lo que deteriora al hombre en cuanto tal: y entonces designamos *simpliciter* el pecado de su voluntad, el pecado moral” (A. M. GONZÁLEZ, “Introducción”, en *Tomás de Aquino, De veritate, q. 15. Acerca de la razón superior e inferior*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 18-19).

19 “The word was used by Cicero, as it was later used in medieval editions of Aristotle's texts, to translate the Greek ‘*hamartia*’ and ‘*hamartema*’, terms that signify falling short of a goal or failing to measure up according to some norm. In Aquinas’s usage, as in Cicero’s, such failures need not even be moral failures. ‘*Peccatum*’ in its widest sense includes an archer’s failure to hit a target from lack of skill, not from some reprehensible failure to try his best. When used in moral contexts, the word indicates that the agent is at fault, but the fault in most cases can be discussed by philosophers just as well as by theologians. As Aquinas explains, the theologian considers *peccatum* mainly as an offense against God whereas moral philosophers consider it as something contrary to reason (ST, I-II, q. 71, a. 6 ad 5)” (B. KENT, “Aquinas and Weakness of Will”, p. 73).

20 Cfr *STh* I-II, q71, a6 ad 5um. “Though I adopt the conventional translation of *peccatum* as ‘sin’, the Latin word is less specifically Christian theological than the English. The Greek *hamartia*, typically translated into English as “error”, was translated by scholastics as *peccatura*, and so occasionally crops up in Latin translations of Aristotle's Ethics. The translation was not grossly misleading, for just as *hamartia* can mean fault, so *peccatum* can mean error. Both terms can broadly signify “going wrong”. While *peccatum* also signifies an offense against God, all human acts contrary to nature or right reason counted as offenses against God, and hence as *peccata*. (See e.g. *ST*, I-II, q. 71, a. 6, ad 5, where Thomas explains that theologians consider *peccatum* especially as it is an offense against God, but a moral philosopher considers *peccatum* as it is contrary to reason.) Because “sin” is increasingly restricted to grave offenses and is seldom used by modern moral philosophers at all, it fails to reflect the wide range of the word *peccatura*” (B. KENT, “Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence”, p. 207).

21 “*A theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra deum, a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi*” (*STh* I-II, q71, a6 ad 5um).

modo de su comprensión, de donde resulta necesario introducir algunas distinciones<sup>22</sup>. En primer lugar, es verdad que la voluntad siempre sigue al bien—real o aparente— presentado por la razón. Por ende, la voluntad no puede tender al mal si no acontece algún tipo de error o ignorancia en la razón. Ésta es la parte de verdad que encierra la posición socrática. Ahora bien, el hombre cuando actúa se dirige por un doble conocimiento: el universal y el particular. De este modo, basta con que se produzca algún tipo de fallo en uno u otro tipo de conocimiento para hacer que la obra no sea buena y que la voluntad no sea recta<sup>23</sup>. Asimismo, nada impide que el agente posea un conocimiento de modo habitual y que, sin embargo, no se considere de modo actual en un determinado momento. La no consideración actual de un conocimiento puede ser por motivo de una mera falta de atención o por algún tipo de impedimento sobreviniente. Esos impedimentos sobrevinientes pueden ser exteriores, tales como ocupaciones o deberes o algún tipo de enfermedad corporal. La pasión constituye un tipo de impedimento interior que impide la consideración en particular de aquello que se conoce en universal<sup>24</sup>.

22 “*Opinio socratis fuit, ut philosophus dicit in VII ethic., quod scientia nunquam posset superari a passione. Unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliquantulum recte sapiebat. Quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aliquantulum rationi bonum appareret, et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Unde dicitur Prov. XIV, errant qui operantur malum. Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent; et hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. XII, servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit, plagis vapulabit multis; et Iac. IV dicitur, scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi, non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, ut philosophus tradit in VII ethic.*” (STh I-II, q77, a2 c).

23 “*Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari; utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis, ut supra dictum est. Contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam; sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum qui est fornicatio, non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis*” (STh I-II, q77, a2 c).

24 “*Iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod praeter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis, puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem*” (STh I-II, q77, a2 c).



A continuación el Aquinate señala los tres modos en que la pasión puede impedir la consideración recta particular de la razón:

Primero, por una cierta distracción [desarrollada en el artículo 1]. Segundo, por contrariedad: porque la pasión frecuentemente inclina a lo contrario de lo que sabe por el conocimiento universal. Tercero, por una cierta alteración corporal, a causa de la cual la razón queda ligada de algún modo para no poder prorumpir libremente en su acción, así como también el sueño y la embriaguez, produciendo una transmutación corporal, encadenan el uso de la razón. Que esto ocurra con las pasiones es evidente por el hecho de que, a veces, cuando las pasiones se intensifican mucho, el hombre pierde totalmente el uso de la razón; pues muchos enloquecieron por el exceso de amor y de ira. Y de este modo, la pasión arrastra a la razón a juzgar en particular contra el conocimiento que tiene en general<sup>25</sup>.

Ante la pregunta respecto de por qué tiene tanta importancia la rectitud del conocimiento particular para la acción humana recta, cabe recordar el principio clásico según el cual *las acciones versan sobre los singulares*, motivo por el cual resulta especialmente relevante el conocimiento del particular para realizar la buena acción<sup>26</sup>. En la respuesta a la cuarta objeción, el Aquinate introduce la explicación aristotélica respecto del silogismo cuaternario que acontece en el incontinente:

A quien tiene el conocimiento en universal, la pasión le impide poder deducir de esa universal y llegar a la conclusión; sino que deduce de otra universal, sugerida por la inclinación de la pasión, y bajo ella concluye. De ahí que el Filósofo diga en el libro VII de los *Éticos* que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones: dos universales, de las cuales una es la razón —v. gr. no hay que cometer ninguna

25 “*Impedit autem tripliciter. Primo, per quandam distractionem, sicut supra expositum est. Secundo, per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium huius quod scientia universalis habet. Tertio, per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat, sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligant usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis, multi enim propter abundantiam amoris et irae, sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali*” (STh I-II, q77, a2 c).

26 “*Scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia. Unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari*” (STh I-II, q77, a2 ad 1um).

fornicación— y otra es la de la razón —v. gr. hay que buscar el placer. La pasión, pues, encadena la razón para que no asuma la primera y concluya por medio de ella; y por tanto, perdurando aquélla, asume la segunda y concluye bajo su influjo<sup>27</sup>.

Luego de sentar estas bases, el Aquinate indaga en el artículo tercero si el pecado que proviene de la pasión puede denominarse como pecado por debilidad (*utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate*). Este texto, frecuentemente empleado para defender la idea de que la incontinencia se debe a una “debilidad de la voluntad” merece una lectura atenta ya que en él se observa que Tomás prefiere relacionar la debilidad con el alma y el orden de sus partes pero no con un aspecto específico de su cuerpo o de su alma (*inteligencia* o *voluntad*). Además, es preciso señalar que la idea de debilidad es en todo momento sinónimo a la de la pasión. Es la pasión la que figura como explicación causal de la mala acción realizada en contra del mejor juicio del agente. Por ello, aunque se puedan considerar este tipo de acciones como pecados de debilidad, la apelación a la idea de debilidad es normativa pero no explicativa respecto de cómo se cometen estos pecados. Como afirma Bonnie Kent, el Aquinate no se apoya en la idea de debilidad para explicar cómo se realizan estos pecados. Sólo algunos de sus comentadores cometerían este error<sup>28</sup>. Con estos elementos estamos en mejores condiciones de comprender el texto del artículo tercero:

La causa propia del pecado es por parte del alma, en la cual principalmente está el pecado. Y puede hablarse de enfermedad del alma a semejanza de las enfermedades del cuerpo. Mas se dice que el cuerpo del hombre está enfermo cuando está debilitado o impedido en la ejecución de su propia actividad por algún desorden de sus partes, de modo que los humores y miembros del sujeto no se sometan a la virtud

27 “*Ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire, sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde philosophus dicit, in VII ethic., quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima, unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda*” (*STh* I-II, q77, a2 ad 4um).

28 “Note that it is passion that figures in the causal explanation of sins performed contrary to the agent’s own better judgment. Though we may consider them, as Aquinas does, sins of weakness, remember that he uses ‘weakness’ only as a synonym for ‘passion’ in the normative description, ‘sins from passion or weakness’. Aquinas does not rely on weakness to explain how these sins come about. Only his commentators do, a mistake we shall come to by and by” (B. KENT, “Aquinas and Weakness of Will”, p. 73).

rectora y motriz del organismo. De ahí que se califique de enfermo el miembro cuando no puede realizar la acción de un miembro sano: como el ojo cuando no puede ver claramente, según dice el Filósofo en el libro X de la *Historia de los animales*. Por donde se habla de enfermedad del alma cuando está impedida en su propia acción a causa de algún desorden de sus partes<sup>29</sup>.

A continuación el Aquinate explica el modo en que debe entenderse el desorden del alma:

Mas así como las partes del cuerpo se dicen desordenadas cuando no siguen el orden de la naturaleza, así también se dicen desordenadas las partes del alma cuando no se someten al orden de la razón; pues la razón es la fuerza rectora de las partes del alma. Así, pues, se dice que se da el pecado de debilidad cuando la facultad concupiscible o irascible se ve afectada por alguna pasión fuera del orden de la razón, y por esto se le presenta un impedimento a la acción debida del hombre. De ahí que el Filósofo, en el libro I de la *Ética*, compare al incontinente con el paralítico, cuyos miembros se mueven en sentido contrario de lo que él dispone<sup>30</sup>.

De este modo, de acuerdo con Tomás de Aquino, alguien que peca por debilidad no necesita sufrir de debilidad sólo en el intento por resistir el deseo apetitivo de placer. Por el contrario, los pecados “de debilidad” pueden ser tan amplios y variados como las pasiones desde donde afloran<sup>31</sup>. Tanto las

29 “[...] *causa peccati propria est ex parte animae in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriae operationis, propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subduntur virtuti regitivae et motivae corporis. Unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus quando non potest clare videre, ut dicit philosophus, in X de historiis animalium. Unde et infirmitas animae dicitur quando impeditur anima in propria operatione, propter inordinationem partium ipsius*” (STh I-II, q77, a3 c).

30 “*Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatae, quando non sequuntur ordinem naturae; ita et partes animae dicuntur inordinatae, quando non subduntur ordini rationis, ratio enim est vis regitiva partium animae. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum praestatur modo praedicto debita actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et philosophus, in I ethic., comparat incontinentem paralytico, cuius partes moventur in contrarium eius quod ipse disponit*” (STh I-II, q77, a3 corpus).

31 “According to Aquinas, someone who sins from weakness need not suffer from weakness in resisting the appetite for pleasure. Sins of weakness are as widely varied as the passions from which they spring. A good man so inflamed by love or anger that he punches a rival sins from weakness no less than the man who yields to the temptation to eat or drink too much. When

pasiones desordenadas del apetito concupiscible como del irascible pueden ser causa del pecado de debilidad. Es importante retener el contexto general de ubicación del tema ya que puede iluminar la clave de interpretación del texto. El Aquinate pretende contrastar las diferencias en gravedad entre el pecado de debilidad o pasional y las otras formas de pecado interior: el pecado de ignorancia y el de malicia<sup>32</sup>. Esto es importante dado que la gravedad de un pecado depende en buena medida del nivel de interioridad desde el cual se origina.

Como he adelantado, el segundo *locus* relevante lo constituye, dentro del extenso estudio del “Tratado de la templanza” en la *Secunda secundae*, las cuestiones 155 y 156 donde se analizan, en el contexto de sus partes potenciales, la continencia y la incontinencia. Mientras que en la *Prima secundae* se abordaba el tema de la debilidad pasional como causa de malas acciones (*peccatum*), el texto de la *Secunda secundae* se concentra principalmente en las virtudes y los vicios, entendidos como disposiciones o hábitos operativos.

En el primer artículo de la cuestión 155, Santo Tomás aclara los sentidos en que se puede entender la continencia. En el sentido aristotélico —compatible con Casiano— la continencia “hace que el hombre resista a los malos deseos que se dan en él con fuerza”<sup>33</sup>. Así considerada, la continencia presenta algunas similitudes y diferencia con la virtud:

La continencia posee algunas cualidades de la virtud, en cuanto que reafirma a la razón contra las pasiones para que éstas no la venzan, pero no cumple totalmente las condiciones de virtud moral, que somete incluso el apetito sensitivo a la razón para que no se levanten en él pasiones fuertes contrarias a la razón. Por eso dice el Filósofo, en *Ética* IV, que la continencia no es virtud sino una mezcla, porque tiene algo

---

Peter’s fear led him to deny Christ, he committed a sin of weakness—a mortal sin, to be sure, but still a sin of weakness, not a sin of ignorance, let alone a sin of wickedness. From one perspective, then, sins of weakness might cover a wider range than philosophers today are prone to expect. From a different perspective, perhaps they include less than we expect” (B. KENT, “Aquinas and Weakness of Will”, 73s.).

32 No menciono el caso del miedo porque Santo Tomás no lo aborda en este punto sino al tratar el voluntario e involuntario. Cfr *STh* I-II, q6, a6. De acuerdo con Tomás de Aquino, si bien la acción realizada con miedo es voluntaria, recibe cierto atenuante por razón del temor que influye externamente. Para un argumento en contra de esta posición, véase P. HOFFMAN, “Aquinas on Threats and Temptations”, en *Pacific Philosophical Quarterly* 86 (2005), pp. 225-42.

33 *STh* II-II, q155, a1 c.

de virtud y, en parte, no cumple las condiciones necesarias para la virtud<sup>34</sup>.

Luego de aclarar en el artículo segundo que, en su sentido propio, la materia de la continencia está constituida por las concupiscencias de los placeres del tacto, en el artículo tercero identifica el sujeto de la continencia. Allí, niega que el sujeto de la continencia resida en el apetito concupiscible o en la razón:

Toda virtud que se da en algún sujeto hace que éste se distinga de la disposición que posee cuando está sometida al vicio opuesto. Ahora bien: el apetito concupiscible se porta de igual modo en el que practica la continencia que en el incontinente, ya que incita a los dos a fuertes deseos malos. Por tanto, es evidente que la concupiscencia no reside en el apetito concupiscible. Dígase lo mismo de la razón, que se comporta de igual modo con el que practica la continencia que con el que no lo hace, pues ambos poseen una razón recta y ambos, cuando no están bajo el influjo de la pasión, tienen el propósito de no obedecer a los malos deseos. La primera diferencia entre ambos está en la elección: el que practica la continencia, aunque sufra deseos fuertes, elige no seguirlos a causa de la razón, mientras que el incontinente decide seguirlos a pesar de la oposición de la razón. De ahí que la continencia tenga que residir en la facultad del alma cuyo acto es la elección. Y dicha facultad es la voluntad<sup>35</sup>.

El texto arriba citado constituye el punto de referencia central de los *scholars* que entienden la debilidad moral o al menos la incontinencia, según Tomás de Aquino, como “debilidad de la voluntad”. Por ello el texto exige una adecuada exégesis. En primer lugar, conviene advertir que en ninguno de los dos casos el primer moviente es la voluntad, la cual si bien es el sujeto de la continencia y de la incontinencia no es en esos casos el primer motor de la acción. Así lo afirma expresamente el Aquinate en la respuesta a la segunda objeción:

La voluntad es una especie de término medio entre la razón y el apetito concupiscible, pudiendo ser movida por ambos. El que practica la continencia es movido por la razón, mientras que el incontinente es movido por el apetito concupiscible. Por eso la continencia puede atribuirse a la razón como primer motor y la incontinencia al apetito

---

34 *STh* II-II, q155, a1 c.

35 *STh* II-II, q155, a3 c.

concupiscible como primer motor, aunque ambos pertenecen a la voluntad como sujeto propio<sup>36</sup>.

En segundo lugar, el argumento del *corpus* arriba citado se centra en la *elección*. Mientras que el continente elige seguir el juicio de la razón, el incontinente elige seguir sus apetitos. Sin embargo, no se debe perder de vista lo que en la cuestión siguiente afirma el Aquinate, respecto de que el incontinente, propiamente hablando, si bien se encuentra movido por la pasión no actúa *por elección*:

El pecado, según San Agustín, reside principalmente en la voluntad, puesto que la voluntad es la facultad por la que se vive bien y mal. Por eso hay pecado más grave donde hay mayor inclinación de la voluntad hacia el pecado. Ahora bien: en el intemperado la voluntad se inclina hacia el pecado por elección propia, que procede del hábito adquirido por la costumbre. En cambio, en el incontinente la voluntad se inclina al pecado bajo el influjo de una pasión. Y como ésta pasa pronto, mientras que el hábito es una cualidad difícilmente removible, síguese que el incontinente se arrepiente en seguida, una vez pasada la pasión. No sucede esto al intemperante. Más aún: se alegra de haber pecado, porque el acto de pecar se le ha hecho connatural debido al hábito adquirido. [...] Queda claro, pues, que el intemperado es mucho peor que el incontinente, como también lo admite el Filósofo en *Ética* VII<sup>37</sup>.

Puede parecer contradictorio afirmar, por una parte, que la incontinencia debe pertenecer a la voluntad por cuanto el incontinente *elige* seguir sus pasiones (*i*) y, al mismo tiempo, sostener que el incontinente, a diferencia del intemperante, no peca *por elección* (*ii*). Sin embargo la contradicción es aparente puesto que se trata de dos modos distintos de interpretar la elección. En efecto, en el la elección que hace el incontinente no proviene de su disposición moral habitual sino de que se trata de un evento mental que acontece en un momento particular. En efecto, a diferencia del intemperante que tiene el hábito malo adquirido, el incontinente elige en contra de su carácter moral. Una muestra de ello es el rápido arrepentimiento y remordimiento posterior que suelen invadir al incontinente, que no se observa en el intemperante. Otra muestra la constituye la supuesta infrecuencia con la que el incontinente cede a los impulsos pasionales, lo cual también pone en evidencia que ese modo de agencia no constituye todavía un hábito adquirido al modo de ‘segunda naturaleza’. Por ello, se puede afirmar tanto que el incontinente *elige* —en el

36 *STh* II-II, q155, a3 ad 2.

37 *STh* II-II, q156, a3 c.

aquí y ahora— seguir sus pasiones y afirmar también que no peca *por elección*, por cuanto su estructura dispositivo-afectiva no está habitualmente ordenada a la elección de la mala acción<sup>38</sup>. En este segundo sentido, entonces, se puede observar la diferencia entre el continente y el incontinente, pues allí donde el continente actúa *por elección*, el incontinente no<sup>39</sup>. De allí que la continencia posee algunos elementos en común con la virtud (y el vicio) en cuanto es una disposición más o menos estable, mientras que la incontinencia propiamente debe ser clasificada como una condición o disposición (en el sentido de cualidad inestable) y no como un *habitus* (cualidad estable)<sup>40</sup>.

Esta distinción permite afirmar que no se puede inferir del pecado de debilidad que el agente que lo comete sea una persona mala. *Se trata, entonces, de no concebir al incontinente como si se tratara de alguien que posee una especie de carácter moral estable por el que se habitúa al ejercicio de acciones incontinentes*. En este caso, la distinción entre el incontinente y el vicioso intemperante se haría indiscernible. En el punto siguiente analizaré con mayor detalle la diferencia entre incontinencia e intemperancia.

38 “The claim that the incontinent chooses to act as he does raises doubts about the consistency of Thomas's doctrine. Thomas says repeatedly that incontinence differs from intemperance partly on the score of choice: the incontinent sins from passion or weakness; the intemperate sins from choice. In fact, Thomas teaches both that the incontinent chooses his act and that the incontinent does not act from choice. The two assertions become compatible once one finds that Thomas distinguishes between *peccare ex electione* and *peccare eligens*. The first, sinning from choice, is what the intemperate does; the incontinent does not sin from choice. The second is what the incontinent does do, and because he does sin *eligens*, Thomas says that the incontinent chooses (*eligit*) his act or that he chooses to act” (B. KENT, “Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence”, p. 207).

39 Para la distinción entre el modo de razonar del incontinente, del continente, del temperado y del intemperado, véase *De malo* q9, a3 ad 7um.

40 Conviene precisar en este punto una ambigüedad terminológica de la traducción latina. En *STh* II-II, q155, a1, Santo Tomás afirma expresamente que la continencia es un hábito o disposición estable (*habitus*). Sin embargo, en el a3 (donde compara la continencia y la incontinencia) utiliza el término *dispositio*, que en verdad designa no tanto la disposición estable cuanto la condición o preparación previa de índole eventual. En este caso, entonces, mientras que el *hábito* (continencia) comporta permanencia, la *disposición* (incontinencia) no. Para la distinción entre *habitus* y *dispositio*, véase *STh* I-II, q49, a2 ad 3um. Por otra parte, en el *Comentario a la Ética a Nicómaco*, Santo Tomás se refiere algunas veces a la incontinencia como *hábito*. Según Bonnie Kent, esto puede deberse al hecho de que *habitus* sea el término utilizado por Grosseteste para designar la *dispositio*. Cfr. B. KENT, “Aquinas and Weakness of Will”, p. 78, nota 20.

### 3. Incontinencia: ¿debilidad energético-volitiva u omisión volitivo-racional?

En primer lugar conviene señalar cierta diferencia que observo en la aproximación al fenómeno de la debilidad moral entre la perspectiva clásica (o al menos de Santo Tomás) y la tendencia contemporánea. En efecto, mientras que la debilidad moral es analizada hoy en día para intentar comprender los fenómenos de irracionalidad práctica, se puede observar en Tomás un interés algo diferente. En efecto, en sus textos es frecuente encontrar la *infirmas* unida a los casos en los cuales la voluntariedad de la acción es menos intensa, permitiendo un mayor espacio a la formulación de excusas y causas atenuantes de la mala acción, cometida por debilidad. Bien entendido que estos atenuantes en ningún caso excusan completamente o convierten en involuntaria a esa mala acción realizada.

A la luz del análisis tomista de la incontinencia, considero relevante evitar dos posibles errores interpretativos. Por una parte, no se debe presentar la acción del incontinente de modo que resulte indiscernible respecto del intemperante (*i*). Conviene recordar que, luego de ejecutada la mala acción, el incontinente experimenta pesar, remordimiento y frecuentemente arrepentimiento, mientras que el intemperante no. Por otra parte, también se debe evitar su identificación con la acción compulsiva (o fuera de control) (*ii*); en este caso, el margen de libertad que comparece en el caso del incontinente resultaría comprometido, por cuanto si el impulso de la pasión resulta ser incontenible entonces cabe concluir que no hay lugar para el ejercicio genuino de la libertad. En este segundo sentido, entonces, a fin de evitar malas interpretaciones de la incontinencia se debe dejar a salvo el siguiente principio: *si bien es cierto que el incontinente sucumbe a su debilidad y comete una mala acción, no es menos cierto que debió y pudo haber evitado esa mala acción*.

Enmarcada la acción del incontinente como un *tertium quid* entre la intemperancia y la conducta compulsiva no libre, específicamente diversa de ambas, conviene analizar hasta qué punto caben —en el caso de la incontinencia— las semejanzas entre los *fenómenos de debilidad que se observan en el orden físico-corporal y la debilidad (infirmas) predicada del alma del incontinente en el seno orden moral*. Es sabido que Santo Tomás menciona la comparación que hiciera Aristóteles por la cual se asemeja la incontinencia con la epilepsia. Esta comparación puede resultar útil a los efectos de mostrar el carácter puntual y aleatorio que se observan en uno y otro caso. Sin embargo, el ejemplo puede resultar inapropiado si se considera que *lo común*



en uno y otro caso es la *pérdida de control padecida*. Si bien Santo Tomás incorpora otros ejemplos de enfermedad corporal al abordar el tema de la *infirmittas animae* (debilidad del alma), en ningún caso introduce la comparación que hoy día puede resultar más evidente. Me refiero a la debilidad física en el sentido más ilustrativo u obvio: el de la debilidad muscular. Por el contrario, en algunas aproximaciones contemporáneas en las que se interpreta la mala acción del incontinente en clave de “debilidad de la voluntad”, nada más natural que apelar a la comparación con la fuerza físico-muscular para ilustrar en qué consistiría el *ejercicio de fortalecimiento* de la voluntad<sup>41</sup>. Por ejemplo, Robert Pasnau utiliza esta clave de interpretación para explicar el actuar del incontinente que, en su opinión, es el actuar de una persona que consistentemente falla en resistir sus deseos sensuales desordenados, no por causa de la ignorancia, sino debido a su falta de fuerza de voluntad<sup>42</sup>. No se trata de negar la capacidad, ya señalada por Santo Tomás, que tiene la voluntad de influir sobre el orden de la razón<sup>43</sup>. Pero, en todo caso, lo que conviene destacar es que la mala acción del incontinente *siempre compromete un error de la razón* y quizá también algún error de la imaginación<sup>44</sup>.

41 Cfr. R. HOLTON, “How is Strength of Will Possible?” en *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Sarah Stroud y Christine Tappolet (eds), Clarendon Press, Oxford, 2003, pp. 39-67. Fuera del contexto tomista, Gary Watson ha señalado que la consideración al uso de la expresión ‘debilidad de la voluntad’ debe ser rechazada dado que se trata de un concepto explicativo vacío. Cfr. G. WATSON, “Skepticism About Weakness of the Will” *Philosophical Review* 86 (1977), pp. 316-39. Para una crítica de la posición de Watson, véase cit, pp. 17-38.

42 “The incontinent agent is one who consistently fails to resist his sensual desires, not because he is ignorant, but because he lacks the proper willpower which is simply to say that he lacks the appropriate disposition within will —the disposition of continence— which would have held his mind’s focus steadfast on the negative implications of his action” (R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, p. 251). Conviene mencionar que, en líneas generales, la presentación de Pasnau obedece a la doctrina clásica. Incluso en la segunda parte del texto citado permite salvar la expresión (en mi opinión equívoca) ‘fuerza de voluntad’ en una línea muy próxima a lo que intento destacar: *el rol no menos protagónico de la razón en el ejercicio de la mala acción del incontinente*.

43 “[...] *quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi; unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat*” (*De malo* q10, a3 c).

44 Al destacar el rol de la razón en la mala acción del incontinente, Bonnie Kent señala también que, en rigor, Santo Tomás nunca explica por qué un agente falla al actuar; sólo se limita a listar varias causas que concurren en la mala acción. Sin embargo, la combinación de todas ellas no permite explicar por qué alguien que tenía la capacidad para actuar de acuerdo con su mejor juicio falla en hacerlo. “The incontinent does not consistently fail any more than the epileptic consistently experiences seizures. When he does fail, it is not because he lacks adequate will power. Far from being localized in the will, the failure always includes a failure of intellect, perhaps some failure of imagination as well. Aquinas never explains why the agent

Otro modo de interpretar en el seno del tomismo la ‘debilidad de la voluntad’ termina por cuasi-identificar incontinencia e intemperancia, por cuanto se termina poniendo tanto énfasis en la capacidad de la voluntad de obnubilar o ligar el juicio de la razón que se presenta la incontinencia como si se tratara de una capacidad dispositiva habitual<sup>45</sup>. Sin embargo, se ha visto que Santo Tomás no relaciona el pecado de debilidad con una disposición cualitativa (*habitus*), siendo que señala que incluso la persona virtuosa, que posee hábitos operativos ordenados, es capaz de cometer pecados de debilidad<sup>46</sup>.

Considero que el marco más adecuado para comprender el fenómeno de incontinencia y debilidad moral es el de *la omisión voluntaria y negligente*. En el artículo primero de la cuestión 156 el Aquinate distingue entre una *incontinencia desenfrenada*, en la que el alma cede a la pasión antes de escuchar el juicio de la razón, y una *incontinencia por debilidad*, que es aquella en la que el hombre no persevera en el consejo dado por la debilidad con la que se fijó en la razón<sup>47</sup>.

La distinción es relevante para mostrar que, tal como revela el caso de la incontinencia desenfrenada o impulsiva, el hombre puede ser moralmente responsable incluso por aquellas acciones intencionales que, en rigor, no *eligió* y *que ejecuta* sin la consideración de la norma de la razón<sup>48</sup>. Quizá donde con mayor claridad se puede observar la relevancia de la negligencia —la libre no consideración de la regla al actuar—<sup>49</sup> es en la respuesta a la tercera

---

fails; he only lists various contributing causes. Yet all of them combined do not explain why someone with the power to act on his better judgment fails to do so” (B. KENT, “Aquinas and Weakness of Will”, p. 81).

45 “[...] what is sometimes called ‘weakness of will’ depends on his notion of a *habitus*. We can do what we know to be wrong because we have become the sort of people who instinctively act in certain ways” (DAVIES, “Introduction to Thomas Aquinas”, p. 32, n. 92).

46 Cfr *STh* I-II, q71, a4.

47 “*Et sic relinquatur quod per se causa incontinentiae sit ex parte animae, quae ratione passioni non resistit. Quod quidem fit duobus modis, ut philosophus dicit, in VII ethic.. Uno modo, quando anima passionibus cedit antequam ratio consiliatur, quae quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel praevolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his quae consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit, unde et haec incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinent*” (*STh* II-II, q156, a1 c).

48 Para una crítica de la responsabilidad en Tomás de Aquino, véase J. HAUSE, “Voluntariness and Causality: Some Problems for Aquinas’s Theory of Responsibility”, en *Vivarium* 36 (1998), pp. 55-66.

49 “*Sic ergo in peccato duo possunt attendi; scilicet recessus a regula vel a mensura, et recessus a fine. Contingit autem quandoque recedere a fine, et non recedere a regula vel a mensura, qua quis operatur propter finem, et in natura et in arte. In natura quidem, sicut si in stomacho ponatur aliquid non digestibile, ut ferrum vel lapis, defectus digestionis absque peccato*

objeción. El artículo se pregunta si la incontinencia pertenece al alma o al cuerpo. La tercera objeción destaca que, en tanto el incontinente se deja vencer por la carne que lucha contra el espíritu; la incontinencia debe residir en el cuerpo y no en el alma. La respuesta a la objeción afirma lo contrario:

La continencia de la carne supera al espíritu, en el incontinente, no necesariamente, sino por negligencia del espíritu, que no resiste firmemente<sup>50</sup>.

Ahora bien, para que permanezca la responsabilidad moral sobre la acción mala realizada es preciso mantener que esta negligencia es libre y podría haberse evitado. Por ello, la expresión *debilidad de la voluntad* entendida al modo físico-energético puede resultar, en mi opinión, problemática. Si en el orden físico una persona no pudo realizar veinte flexiones de brazos y se le pregunta por qué falló en su intento, esta persona puede señalar la falta de fuerza muscular en los brazos como causa de su fallo. Puede afirmar, también, que simplemente no tuvo la fuerza necesaria para hacer veinte flexiones. Esta respuesta no sólo señala correctamente la inhabilidad para completar adecuadamente el ejercicio sino que también identifica correctamente la causa u origen del fallo: la falta de fuerza en algunos músculos específicos del cuerpo.

Sin embargo, no creo que pueda interpretarse la fuerza volitiva como la contraparte espiritual de la fuerza física, ni debería compararse la fuerza de voluntad con la fuerza muscular<sup>51</sup>. Porque si una persona afirma que su voluntad fue muy débil para contrarrestar la fuerza de sus apetitos, bien puede estar sugiriendo que era incapaz (no tenía la fuerza) para resistir la tendencia física apetitiva. Ahora bien, Santo Tomás admitiría que una persona puede haber estado en condiciones de no poder resistir a una tentación o pecado

---

*naturae contingit. Similiter si medicus secundum artem dat potionem, et infirmus non sanetur, vel quia habet morbum incurabilem, vel quia aliquid contra suam sanitatem agit; medicus quidem non peccat, licet finem non consequatur. Si autem e converso finem consequeretur, sed tamen a regula artis diverteret, nihilominus peccare diceretur. Ex quo patet quod magis est de ratione peccati praeterire regulam actionis quam etiam deficere ab actionis fine. Hoc est ergo per se de ratione peccati, sive in natura, sive in arte, sive in moribus, quod opponitur regulae actionis”* (*De malo*, q. 2, a. 1 c). Para un análisis en profundidad de la no consideración de la regla en la mala acción, véase A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Euns, Pamplona, 2006, pp. 407-20.

50 *STh* II-II, q156, a1 ad 3um.

51 “As Aquinas does not rely on weakness of will to explain moral failure, neither does he invoke the weakness of the soul as a whole. While physical weakness may suffice to explain physical failures, psychological weakness can never suffice to explain moral failures” (B. KENT, “Aquinas and Weakness of Will”, p. 80).

pero sólo si esa persona ha perdido por completo la capacidad del uso y juicio de la razón<sup>52</sup>. Y, en caso de haber perdido su capacidad racio-volitiva el ‘evento’ —propriadamente ya no se trataría ni siquiera de un acto humano libre— perpetrado no podría ser clasificado, obviamente, como un pecado de debilidad. Ni siquiera como una acción humana libremente realizada. De este modo, una mala interpretación de la idea de debilidad de la voluntad terminaría por conculcar la voluntariedad de la acción, convirtiendo lo hecho en una acción similar a la del demente:

Cuanto más dueño de su mente es el pecador, tanto más gravemente peca: prueba de ello es que a los dementes no se les computan los pecados. [...] un pecado es tanto más grave cuanto más voluntario<sup>53</sup>.

En síntesis, considero clave entender que la responsabilidad moral del pecador, para Tomás de Aquino, no reside tanto en afirmar que al perpetrar la mala acción *no tuvo la fuerza para controlarse a sí mismo* sino que, por el contrario, *dado que tenía la capacidad de controlarse a sí mismo y falló en ejercerla*, es por lo que ha cometido la mala acción<sup>54</sup>.

#### 4. Incontinencia y racionalidad: el límite conceptual

Llegados a este punto uno puede preguntarse: ¿cómo puede evitar el incontinente sus malas acciones si no es a través del fortalecimiento de su voluntad? Nos situamos aquí en un punto límite argumental, tal como lo señala el Aquinate:

Para curar al incontinente no basta el conocimiento, sino que se requiere el auxilio interior de la gracia que mitigue la concupiscencia, y se añade también el remedio de la admonición y la corrección, con las cuales puede empezar a resistir a las concupiscencias, y con ello se debilita el deseo, como ya dijimos antes (q142, a2)<sup>55</sup>.

Considero esclarecedora esta respuesta no sólo por señalar la relativa ineficacia del solo conocimiento en el intento que el incontinente haga por corregir sus malas acciones, sino también por otro motivo no menos importante:

52 R. ADAMS, “Involuntary Sins”, en *Philosophical Review* 94 (1985), pp. 3-31.

53 *STh* II-II, q142, a3 ad 1um.

54 Una cosa es decir que no se pudo resistir a la tentación y otra es decir que uno encontró excesivamente difícil resistir a ella. En rigor, mientras que lo segundo puede ser verdad, entiendo que el Aquinate rechazaría lo primero ya que si en verdad y en sentido absoluto *no se podía resistir*, en rigor no hay entonces acción libre ni por tanto acción libre mala.

55 *STh* II-II, q156, a3 ad 2um.

no se menciona la necesidad de *fortalecer la voluntad* como requisito de superación del problema. En efecto, si bien el conocimiento individual quizá sirva de poco para corregir la mala acción, la apertura de racionalidad —en el plano natural— que genera el diálogo con los otros hombres —ámbito en el cual se dan las admoniciones y el consejo— sería el mejor medio, en el orden humano, de combatir la incontinencia<sup>56</sup>.

En síntesis, he intentado mostrar que la razón dialogal juega un papel fundamental y *prioritario* en la corrección de la acción incontinente. Si bien, según el principio del Aquinate, es la voluntad y la virtud<sup>57</sup> las que en última instancia hacen al hombre bueno, la idea de rectificación de la voluntad no supone un ejercicio cuasi físico-energético sino un proceso de lucidez intelecto-volitivo-dialogal en el que la razón debe intentar iluminar y enmarcar con mayor rigor la acción a seguir, en orden a una vida lograda. En última instancia el movimiento perfecto de la voluntad no depende únicamente ni exclusivamente de las buenas razones que la inteligencia proponga, pero sin este primer paso el resto no será posible. También es verdad que en este proceso de búsqueda de una mayor lucidez el hombre también puede terminar por elaborar modos más refinados de racio-justificación para perpetrar la mala acción (siguiendo la influencia de las pasiones y de la misma voluntad *curvada*)<sup>58</sup>. No obstante, esta profundización cognoscitiva obliga, paradójicamente, a tomar mayor conciencia incluso de la mala acción que se va a cometer o, finalmente, de derivar hacia la intemperancia (destruyendo incluso a nivel de los principios universales el criterio recto de acción). En ambos casos se tratará de una mayor conciencia de la responsabilidad propia en la realización de la mala acción<sup>59</sup>.

56 Por mencionar sólo un ejemplo en el pensamiento contemporáneo, cabe mencionar una conclusión similar en el estudio que Popper hace sobre el principio de racionalidad y la irracionalidad de la acción en las ciencias sociales: “la racionalidad como actitud personal es la actitud de disposición a corregir las propias creencias. En su forma intelectualmente más desarrollada es la disposición a discutir críticamente las creencias propias y a corregirlas a la luz de las discusiones críticas con otras personas” (K. R. POPPER, “Modelos, instrumentos y verdad. El estatus del principio de racionalidad en las ciencias sociales” en *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 177).

57 Cfr *De malo*, q1, a2 c.

58 C. STEEL, “The effect of the will on judgement. Thomas Aquinas on faith and prudence”, en *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*, Thomas Pink y M.W.F. Stone (eds), Routledge, London – New York, 2004, pp. 78-98.

59 C. E. MURPHY, “Aquinas on Our Responsibility for Our Emotions”, en *Medieval Philosophy and Theology* 8 (1999), pp. 163-205.

La obra de la razón es el paso que permite iniciar el movimiento de la voluntad, sea hacia la buena acción del continente que, de seguir por aquí, cabe pensar que se convertirá en una persona virtuosa (templada)<sup>60</sup> o, en la otra línea, a continuar las acciones incontinentes tendiendo cada vez más a consolidarse en una deriva en la que decida convertirse en una persona intemperante.

Desde esta perspectiva, entonces, la idea de “fortalecer la voluntad” ya no consistiría tanto en intentar domar un conato impulsivo, barnizándolo de racionalidad, sino de integrar pensamiento y acción en el contexto del *ordo rationis*<sup>61</sup>. Vistas así las cosas, es difícil imaginar un escenario esperanzador. La tarea de la razón consiste en iluminar, ser mejor, lograr mostrar con mayor nitidez la relación entre lo que no tiene de aparentemente bueno la mala acción (iluminarla para que la voluntad quiera esa acción *tal cual es y no como desea o pretender que la conciba la razón para justificarse en su prosecución*) y la elección volitiva, para que el nexo entre la acción y el modo de ser de la persona que decide actuar se vea también con mayor nitidez.

El mejor modo de entender la tarea de “fortalecer la voluntad” quizá sea intentando que la razón logre mostrar al hombre que actúa que *no es posible hacer una mala acción y salir indemne de ella*, es decir, *no cabe un escenario en el que la realización reiterada de una mala acción, conocida como tal, no termine por convertir a la persona en cuestión en una mala persona*. Fortalecer la voluntad es tomar cada vez mayor conciencia (sin que ello suponga obsesiones, procesos demenciales o una pérdida de la naturalidad al obrar) de la *importancia de cada acción puntual en la definición de lo que la persona cree que ella es*. Si el obrar sigue al ser, uno debe saber y asumir que, en última instancia y a fin de cuentas, *el hombre no hace lo que puede sino lo que es*.

60 B. KENT, *Virtues of the Will: the Transformation of Ethics in Late Thirteenth Century*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 1995.

61 Para un estudio en mayor detalle de los aspectos racionales de la continencia véase T. H. IRWIN, “Some Rational Aspects of Incontinence”, *Southern Journal of Philosophy* 27 (suppl.) (2006): pp. 49-88.